ERIC VOEGELIN

PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD DE VIENA Y EN LA LOUSIANA STATE UNIVERSITY. DIRIGE ACTUALMENTE EL INSTITUTO DE CIENCIAS POLÍTICAS DEPENDIENTE DEL GOBIERNO FEDERAL ALEMÁN. TIENE EN CURSO DE PUBLICACIÓN UNA OBRA MONUMENTAL, «ORDE AND HISTORY», DE LA QUE HAN APARECIDO VARIOS VOLÚMENES.



DIRECTOR: FLORENTINO PEREZ-EMBID

ERIC VOEGELIN

LOS MOVIMIENTOS DE MASAS GNOSTICOS COMO SUCEDANEOS DE LA RELIGION



EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID-MEXICO-BUENOS AIRES-PAMPLONA

Depósito legal: M. 2.615.—1966 N.º registro: 5.795-63

Bolaños y Aguilar, S. L. - G. Sanjurjo, 20 - Madrid, 1966.

I. CONCEPTO Y ORIGEN

La expresión «movimientos de masas gnósticos» no es de uso general. Al leerla, se espera, ante todo, una definición. Mas no es posible darla al comienzo de un análisis, ya que por motivos de método las definiciones figuran al final, y si el análisis es efectuado concienzudamente, tales definiciones perderán casi todo su interés, pues no podrán expresar más que un resumen del resultado del análisis. Voy a seguir el método de Aristóteles, hablando primero por medio de ejemplos, del objeto a examinar, para pasar al análisis del mismo una vez que haya sido situado en nuestro ambiente en un plano inmediatamente accesible.

Como movimientos de masas gnósticos se deben entender los movimientos del tipo del progresismo, el positivismo, el marxismo, el psicoanálisis, el comunismo, el fascismo y el nacional-socialismo. No se trata, por tanto, en todos los casos de movimientos políticos, y algunos de ellos, tales como el positivis-

mo, el neo-positivismo y las variantes del psicoanálisis sería mejor denominarlos corrientes intelectuales. Hemos de tener presente que los movimientos de masas no son un fenómeno constante, y que si existe alguna diferencia entre las «masas» y «minorías intelectuales» ésta no es tan grande como convencionalmente se cree. Sea lo que fuere, ambas se hallan en la realidad social. Ninguno de los movimientos citados comenzó por las masas, sino que todos han partido de la intelectualidad y de grupos pequeños. En el propósito de sus fundadores algunos de estos movimientos debían convertirse en movimientos de masas, pero no llegaron a serlo. Otros fueron concebidos como corrientes intelectuales, por ejemplo el neopositivismo y el psicoanálisis, y aunque no adquirieron el carácter de un movimiento político de masas, sí tuvieron un éxito de carácter masivo en cuanto sus teorías y su vocabulario llegaron a formar el pensamiento de millones de seres humanos en el mundo occidental, frecuentemente sin que ellos mismos se dieran cuenta de ello.

Como ejemplo representativo de la relación existente entre los movimientos intelectuales y los de masas, recordemos brevemente el caso del positivismo de Comte. Era un movimiento de intelectuales que comenzó con Saint-Simon, Comte y sus amigos, y que, según las intenciones de sus fundadores, debía convertirse en un movimiento de masas de alcance universal. Todos los hombres debían convertirse en miembros de las comunidades positivistas bajo la dirección espiritual del *Fondateur de la religion de l'humanité*. Comte trató de establecer correspondencia diplomática con Nicolás I, con el general de los jesuítas y con el gran visir, para incorporar la ortodoxia rusa, la Iglesia católica y el Islam al positivismo.

Aunque fracasaron estos ambiciosos planes de gran envergadura, sí se consiguieron importantes resultados. Hubo fuertes movimientos positivistas, sobre todo en América del Sur; y la República del Brasil tiene hasta la fecha en su escudo el lema de Comte: «Orden y Progreso». En Europa, el comtismo ha preocupado a los más grandes pensadores de su época; ha influido decisivamente en John Stuart Mill, y la resonancia de la concepción histórica de Comte se percibe aún en la filosofía de Max Weber, Ernest Cassirer y Edmund Husserl. Finalmente, todo el mundo occidental debe a Comte la palabra «altruismo», el sucedáneo secular del «amor», que es signo del Cristianismo: el altruismo es la base de la concepción de una fraternidad humana sin padre. En el ejemplo del positivismo se ve quizá lo más claramente posible cómo se funden entre sí los problemas de las corrientes intelectuales y los movimientos de masas.

II. CARACTERISTICAS DE LA POSTURA GNOSTICA

Hemos fijado en un plano de experiencia inmediata el objeto de nuestra investigación y tenemos que continuar explicándonos hasta qué punto se pueden caracterizar los movimientos enunciados como movimientos gnósticos.

En lugar de definiciones, daremos, de nuevo, solamente indicaciones de ejemplos históricos. La gnosis fue una corriente religiosa de la Antigüedad. Se señala su aparición casi al mismo tiempo que el florecimiento del Cristianismo, y ello hasta el punto de que durante mucho tiempo se creyó que la gnosis no era otra cosa que una herejía cristiana. Hoy día no se puede seguir manteniendo esta opinión. No existe fuente gnóstica alguna anterior a Nuestro Señor Jesucristo, pero se aprecian ya tan claramente las influencias y el vocabulario gnóstico en San Pablo, que tienen que proceder de un vigoroso movimiento existente con anterioridad.

Respecto a la continuidad histórica de la gnosis desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos diremos solamente que el desarrollo de las sectas de carácter gnóstico desde el Mediterráneo oriental en la Antigüedad, pasando por los movimientos de la alta Edad Media hasta los del Renacimiento occidental y la Reforma, está lo suficientemente establecido para poder hablar de una continuidad.

Más importantes que las cuestiones de definición y génesis son para nuestro objetivo los indicios por los que podemos reconocer como tales a los movimientos gnósticos. Enunciaremos, por tanto, seis características que abarcan en su totalidad la esencia de la actitud gnóstica:

1.ª Ante todo hay que constatar que el gnóstico es un individuo descontento de su situación. En esto no hay en sí nada extraño, puesto que todos tenemos motivos para no estar completamente satisfechos con este o aquel punto de la situación en que nos encontramos.

2.ª El segundo indicio de una actitud gnóstica no es ya tan natural: la creencia de que todos los males de la situación son debidos a una mala organización de la existencia en el mundo. Porque también es admisible la suposición de que el orden de la existencia, tal y como nos ha sido dado a los hombres es bueno, sea cual fuere su origen, siendo nosotros, los hombres, los que somos defectuosos. Pero los gnósticos

no se inclinan a admitir que es la Humanidad en general, y especialmente ellos mismos, quienes son defectuosos. Si en la situación hay algo que no es como debiera ser, entonces creen que hay que buscar su causa en la maldad del mundo.

3.ª La tercer característica es la creencia en la posibilidad de liberación del mal del mundo.

4.ª Como cuarta característica sigue la creencia de que el orden de la existencia tiene que ser cambiado en un proceso histórico. El mundo que es malo debe convertirse históricamente en uno bueno. Esta suposición no es tan natural, ya que habría que tener en cuenta la alternativa de la respuesta cristiana: el mundo seguirá en la Historia tal y como es y el perfeccionamiento liberador del hombre tiene lugar en la muerte por medio de la Gracia.

5.ª Con este quinto punto alcanzamos la característica gnóstica *en su sentido más definido:* la creencia de que está en el poder humano, o sea, que le es posible al hombre con su proceder efectuar un cambio que tenga carácter liberador en el orden de la existencia.

6.ª Pero si es posible variar la estructura en el orden de la existencia, tal y como nos ha sido prescrito, de manera que podamos quedar satisfechos de él como perfecto, entonces la misión del gnóstico es investigar la fórmula para conseguir este cambio. Su verdadero propósito es alcanzar el conocimiento—la gnosis—del método para efectuar este cambio de la existencia. Como sexto indicio de la postura gnóstica, reconocemos, por tanto, la elaboración de las fórmulas para la liberación propia y la del mundo, así como una disposición del gnóstico a aparecer como el profeta que comunica a la Humanidad su conocimiento liberador.

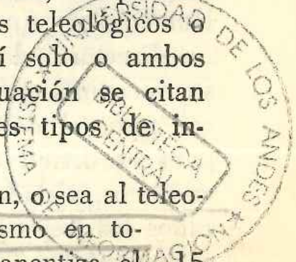
III. VARIANTES DEL CONCEPTO CRISTIANO DEL PERFECCIONAMIENTO

La postura gnóstica se ha creado, en los movimientos de masas modernos, un simbolismo muy amplio y multiforme como medio adecuado de expresión. Este simbolismo es tan amplio que no puede ser expuesto totalmente en esta relación; solamente se pueden destacar algunos de los complejos de símbolos más importantes. Vamos a tratar primero del complejo de símbolos que se pueden reconocer como variantes del concepto cristiano del perfeccionamiento.

Bajo concepto cristiano del perfeccionamiento debemos entender la convicción de que la naturaleza humana no encuentra su perfeccionamiento en este mundo, sino en la *Visio beatifica,* o sea en el *perfeccionamiento* sobrenatural mediante la Gracia a través de la muerte. Pero aunque no exista un perfeccionamiento total en la tierra, la vida cristiana obtiene una forma especial en el vivir orientado hacia la perfección en el otro mundo. Su configuración se forma a través de la *sanctificatio,* o sea la santificación de la vida.

Se pueden diferenciar, por tanto, dos componentes en la idea cristiana del perfeccionamiento. El primer componente es la tendencia hacia una meta de perfeccionamiento que se describe como «santificación de la vida», y en el puritanismo inglés con la fórmula del *pilgrim's progress.* Por su movimiento hacia una meta se le denomina el componente «teleológico». La meta—el *telos*—hacia la que se dirige la corriente se entiende considerada como un perfeccionamiento máximo, y como esta meta es una situación de un valor en su más alta graduación, se designa este segundo componente como «axiológico». Ambos componentes, el teleológico y el axiológico, fueron diferenciados por Ernst Troeltsch.

Las ideas de los movimientos de masas gnósticos se derivan del concepto cristiano. De acuerdo con los componentes que se acaban de diferenciar, existen principalmente tres posibilidades de derivación: en el perfeccionamiento gnóstico, que deberá acontecer dentro del mundo histórico, se pueden inmanentizar los componentes teleológicos o axiológicos, cada uno por sí solo o ambos al mismo tiempo. A continuación se citan algunos ejemplos de los tres tipos de inmanentización.



Al primer tipo de derivación, o sea al teleológico, pertenece el progresismo en todas sus variantes. Si se inmanentiza el

 componente teleológico recae el peso principal de la idea gnóstico-política sobre el movimiento hacia adelante: la tendencia hacia la meta de un perfeccionamiento total en este mundo. No es preciso que la meta misma haya sido fijada muy exactamente; puede no consistir más que en la sobreestimación idealizada de este o de aquel aspecto tenido por muy valioso en la situación del pensador en cuestión.

Las ideas progresistas del siglo XVIII, como, por ejemplo, las de Kant o Condorcet, pertenecen a esta variante teleológica de la gnosis. Según las ideas del progreso en Kant, se mueve la Humanidad en una aproximación sin fin hacia la meta de una existencia perfecta y racional de una sociedad de ciudadanos del mundo; aunque, en honor de Kant, haya que decir que no alcanzaba a ver la liberación del individuo en este progreso sin fin, y que, por tanto, le parecía dudosa la relevancia del progreso para lograr el perfeccionamiento de la persona. Condorcet era más impaciente que Kant; no quería ceder al progreso ilimitado de la Historia el perfeccionamiento de la Humanidad, sino que quería acelerarle por un directorio de intelectuales. Pero con ello se aproxima ya su idea progresista al tercer tipo, el del perfeccionamiento activista, pues es difícil encontrar en los pensadores gnósticos, aislada o individualmente, considerados los tres tipos puros, sino que existirán casi siempre en diversas combinaciones.

El mayor peso de la idea gnóstica recae en el segundo tipo de derivación—el axiológico—que se propone una situación de perfección en este mundo. El estado de un orden social perfecto es tratado y descrito con todo detalle y adquiere con ello el carácter de figura ideal. Esta figura ideal fue bosquejada por primera vez por Thomas Moro en su *Utopía*. Pero no siempre será dibujado tan minuciosamente el cuadro de la perfección como lo hizo Moro; mucho más frecuentes son las representaciones de un estado final, considerado como valiosísimo, pero que tienen que ser entendidas como negaciones de unos males específicos del mundo.

La relación de los males se conoce ya desde la Antigüedad y fue desarrollada por Hesíodo. Se trata ante todo de la pobreza, las enfermedades, la muerte, el esfuerzo del trabajo y los deseos sexuales. Estos son los tipos principales que oprimen la existencia, y con ellos se enlazan los cuadros sociales que conceden la liberación específica de tal o de cual mal.

Estas ideas fragmentarias de perfeccionamiento se pueden llamar ideales para diferenciarlas de los cuadros completos de los tipos utópicos. Bajo ideales entendemos, pues, fragmentos utópicos, como la idea de una sociedad sin propiedad privada o la de una sociedad libre de los males del peso del trabajo, la enfermedad o el miedo, etc. Característico integrador de la totalidad de los deriva-

dos axiológicos es que dan una imagen relativamente clara de la situación conceptuada como deseable, pero sin prestarse a tratar de cerca los medios por los que se deba conseguir dicho estado.

En el tercer tipo de la derivación, en el que se inmanentizan juntos ambos componentes—el teleológico y el axiológico—, existen ambas cosas: una imagen de la meta final y el conocimiento de los métodos para conseguirla. De los casos del tercer tipo vamos a hablar como de místicas activistas. Pertenecen a ellas, sobre todo, las corrientes que parten de Augusto Comte y Carlos Marx. En ambos casos se encuentra una representación relativamente clara del estado de perfección; en Comte, la de una situación final de una sociedad industrial bajo la dirección temporal de los *managers* y la espiritual de los intelectuales, y en Marx, la de una situación final de un imperio de la libertad sin diferencias de clases. En ambos casos hay claridad sobre el camino hacia la perfección: en Comte, mediante la transformación del hombre hacia su forma suprema, la del positivismo, y en Marx, a través de la revolución del proletariado y la transformación del hombre en el superhombre comunista.

IV. JOAQUIN DE FIORE Y EL SIMBOLISMO GNOSTICO

Un segundo complejo de símbolos, que se manifiesta a través de los movimientos de masas gnósticos modernos, fue creado por la especulación histórica de Joaquín de Fiore al final del siglo XII.

La especulación histórica de Joaquín se dirigía contra la filosofía de la Historia de San Agustín, entonces dominante. Según la construcción agustiniana, la fase histórica, después de Nuestro Señor Jesucristo, era la sexta—la última—época de la tierra; era el *saeculum senescens*, la época de la senectud de la Humanidad. Al presente no le quedaba ya ningún futuro terrenal. Su sentido se agotaba en la espera del fin de la Historia por los acontecimientos escatológicos. Era un aspecto de la Historia cuyos motivos hay que buscarlos en las experiencias del siglo v, en el que se creó; en la época de San Agustín parecía efectivamente que si no se acababa «el» mundo, sí lo hacía «un» mundo.

Pero la imagen de un mundo envejeciendo y esperando su fin no podía satisfacer a los hombres de la Europa occidental del siglo XII, pues se veía demasiado claramente que su mundo no estaba declinando, sino, muy al contrario, renaciendo. La población crecía, la colonización se extendía, la riqueza aumentaba, se fundaban ciudades, y la vida espiritual se intensificaba, debido especialmente a las grandes Ordenes monásticas a partir de Cluny. Una imagen de envejecimiento tenía que parecer un contrasentido a esta época vitalmente creciente y madurando su civilización.

La especulación de Joaquín bosquejó su cuadro de la Historia siguiendo el esquema trinitario. La Historia universal era una sucesión de tres grandes épocas—del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo—. La primera época se extendía desde la Creación hasta Nuestro Señor Jesucristo; la segunda, la del Hijo, había comenzado con Él; pero la época del Hijo no era la última, como en San Agustín, sino que tenía que ir seguida por otra: la del Espíritu Santo. Aunque todavía dentro de la esfera cristiana reconocemos ya los primeros síntomas de la idea de una época poscristiana.

Joaquín se dejó llevar incluso a especulaciones concretas sobre el comienzo de la época del Espíritu Santo, la cual debería empezar en el año 1260. Y la nueva época debía ser introducida, al igual que las anteriores, por una figura conductora. Así como la primera época había comenzado con Abraham y la segunda con Jesucristo, la tercera debía comenzar en 1260 con la aparición de un «dux e Babylone».

Hasta aquí la especulación joaquinista. Podemos reconocer en ella un complejo de cuatro símbolos que han seguido siendo desde entonces característicos de los movimientos políticos de masas en la Edad Moderna.

El primero de estos símbolos es el del Tercer Imperio, o sea la idea de una tercera fase en la Historia universal que sea al mismo tiempo la última del perfeccionamiento. A este símbolo de tres fases pertenece una clase muy amplia de idea gnóstica. Como primera, y ante todas, hay que citar la división humanista de la historia universal en las edades: Antigua, Media y Moderna. Esta división proviene en su concepción original de Biondo. Fijaba la Edad Media en el milenio comprendido entre la invasión de Roma por los godos hasta el año 1410.

Es en el siglo XVIII cuando comienzan las leyes trifásicas que se hicieron célebres por Turgot y Comte: la Historia universal se divide en una primera fase teológica, una segunda metafísica y una tercera de la ciencia positiva. En Hegel encontramos una división de la Historia universal en tres partes, según los grados de libertad: desde la época antigua de los despotismos orientales, en los que no había nada más que un solo hom-

bre libre, pasando por los tiempos de la aristocracia, en los cuales había pocos seres libres, hasta la época moderna, en la que todos son libres. Marx y Engels aplicaron este esquema tripartito a su problemática del proletariado y hablaban de una primera fase de precomunismo, una segunda fase de sociedad de clases y una tercera de la sociedad sin clases, en la que se establece el imperio final comunista de la libertad. Schelling, por su parte, ha distinguido en su especulación histórica las tres grandes fases de la cristiandad: la primera—la Petrina—, seguida de la segunda—la Paulina—, que se cierra con una tercera—la Juanina—de la cristiandad perfeccionada.

Con esto no se han citado nada más que los casos principales para mostrar que la concepción de un tercer estado de perfeccionamiento es efectivamente un símbolo predominante en la conciencia que de su norma tiene la sociedad moderna. Por esto, no debe sorprender mucho, después de una preparación de siglos, el intento de llevar a la práctica, por medio de la acción revolucionaria, el tercer estado final. Su enunciación nos debe recordar además que un tipo de símbolos o sucesos formado a través de siglos no podrá perder en un día su posición dominante en la Historia occidental.

El segundo símbolo desarrollado por Joaquín es el del caudillo, Führer—el *dux*—, que aparece al principio de una nueva época y que con su aparición funda ésta. El símbolo fue acogido ansiosamente por los contemporáneos de Joaquín, ávidos de liberación. Su primera víctima fue San Francisco de Asís. Para poder prevenir una mala interpretación de sus acciones, netamente ortodoxas, se vio obligado a tomar medidas especiales al ser considerado por tantos como el caudillo del reino del Espíritu Santo. A pesar de sus cuidados, siguió viva la fe en San Francisco como caudillo del reino del Espíritu Santo, y ha influido enormemente sobre Dante en su concepto de tal figura conductora.

La idea dominó también todo el movimiento sectario del Renacimiento y la Reforma. Sus caudillos eran los paráclitos poseídos del Espíritu de Dios, y sus seguidores eran los *homines novi* o *spirituales*. A través del Dante ha vuelto a revivir la figura de un *dux* del nuevo reino en las épocas nacional-socialista y fascista. Hay literatura alemana e italiana en la que se celebra a Hitler y Mussolini como los caudillos profetizados por Dante.

Durante el período secularizado de la Edad Moderna no se podían imaginar los caudillos como paráclitos poseídos de Dios. Con el final del siglo XVIII comienza un nuevo símbolo en sustitución de las más antiguas categorías propagadas o utilizadas por las sectas religiosas: el del superhombre. La expresión, creada por Goethe en *Fausto*, es empleada en el siglo XIX por Marx y Nietzsche para designar al nuevo ser humano en el tercer

 estado. El proceso de creación del superhombre es afín al movimiento espiritual, en el que los más viejos sectarios religiosos absorben la sustancia de Dios y se convierten en hombres endiosados: *godded man*. Los sectarios secularizados entienden a Dios como una proyección de la sustancia del alma humana en el espacio ilusorio del otro mundo. Esta ilusión puede ser disuelta psicológicamente y el «Dios» puede volver a ser devuelto al alma humana, de la que proviene.

Al disolver la ilusión, vuelve a incorporarse al hombre la sustancia divina, y éste se convierte en superhombre. La reincorporación de Dios al hombre tiene por resultado —al igual que en los viejos sectarios—la creación de un hombre que se siente a sí mismo más allá de las ligaduras y obligaciones institucionales. Distinguimos como tipos principales del superhombre: el progresista de Condorcet—que tiene incluso la perspectiva de una vida terrenal eterna—, el positivista de Comte, el comunista de Marx y el dionisíaco de Nietzsche

El tercero de los símbolos joaquinistas es el del precursor. Joaquín suponía que el caudillo de cada época tenía un precursor, al igual que Cristo tuvo a San Juan Bautista. También el caudillo del cautiverio babilónico, que debía aparecer en 1260, tiene tal precursor, en este caso Joaquín mismo. Con la creación del símbolo del precursor ha entrado a formar parte de la historia occidental un nuevo tipo: el intelectual, que conoce la fórmula para la liberación de los males del mundo y que sabe profetizar el curso de la Historia universal en el futuro.

En la especulación joaquinista, el intelectual se encontraba todavía muy arraigado en el ambiente de la cristiandad, en la medida en que Joaquín se presentaba a sí mismo como el profeta del futuro «dux e Babylone» enviado por Dios. En el transcurso de la historia occidental se ha ido perdiendo este arraigo cristiano. El anunciador, el precursor del caudillo se ha convertido en un intelectual en el sentido secularizado: un intelectual que cree conocer el sentido de la Historia como inmanente al mundo y cree poder predecir el futuro.

En la práctica política no se puede separar siempre con claridad la figura del intelectual que diseña la imagen futura de la Historia y hace predicciones de la figura del caudillo. En el caso de Comte, por ejemplo, tenemos sin duda la figura de un caudillo; pero al mismo tiempo Comte es también el intelectual que pronostica su propio papel como caudillo de la historia del mundo y que, yendo más allá, se convierte, por la magia de una práctica meditativa, de intelectual en caudillo. Tampoco en el caso del comunismo se pueden separar claramente el caudillo y el intelectual en la persona de un Marx; pero en el aspecto histórico del movimiento están separados por una generación entera Marx

y Engels como «precursores» y Lenin y Stalin como «caudillos» de la instauración del Estado comunista.

El cuarto de los símbolos joaquinistas es la comunidad de los individuos espiritualmente autónomos. En el ambiente monástico de su tiempo, se figuraba Joaquín el tercer estado como una comunidad de monjes. Lo esencial de esta figuración para nuestro tema es la idea de una Humanidad espiritualizada que puede existir en comunidad sin la mediación o sostén de instituciones, porque, según la idea joaquinista, la comunidad de monjes debía ser realidad sin el apoyo sacramental de la Iglesia. Reconocemos en esta comunidad de personas autónomas, sin organización institucional, el simbolismo de la comunidad de los movimientos de masas modernos que se imaginan el estado final como una comunidad libre de los hombres, una vez desaparecidos el Estado y otras instituciones. Donde más claro se conoce este simbolismo es en el comunismo; pero también la idea de la democracia vive en gran parte del símbolo de una comunidad de seres autónomos.

Y con ello se cierra la exposición de los símbolos joaquinistas. Reconocemos en ellos uno de los grandes complejos de símbolos que se han mostrado activos en los movimientos políticos de masas modernos, y que lo siguen siendo.

V. CATEGORIAS DEL SIMBOLISMO GNOSTICO

Los dos complejos que han sido aquí brevemente perfilados no agotan de ningún modo la expresión simbólica de los movimientos de masas. Para alcanzar la totalidad, aunque fuese aproximadamente, habría que agregar los que se remontan al averroísmo y nominalismo latinos de la Edad Media; pero los dominantes son, sin duda, los que se derivan de la idea cristiana de la perfección y de la especulación joaquinista, a los que se suman los demás; entre ellos la primacía pertenece a la inmanencia de la idea cristiana de la perfección.

Este orden de categorías está determinado ontológicamente por el puesto central que ocupa el problema de la inmanencia: «En todos los movimientos gnósticos se trata de abolir la estructuración de la existencia, con su origen en el ser trascendental-divino, y de sustituirla por una ordenación existencial de inmanencia universal, cuya realización está al alcance del poder humano».

Se trata de alterar la estructura del mundo, que es considerada como deficiente, para que resulte un mundo nuevo y satisfactorio. Las variantes de la inmanencia son, por tanto, los símbolos que dominan por su orden de importancia y a los que quedan subordinados los demás como posibilidades de expresión secundarias.

Es indiferente a cuál de las tres variantes de la inmanencia pertenezcan los movimientos: el intento de crear un nuevo mundo es común a todos. Unicamente se puede realizar el intento con sentido cuando el ser humano puede efectivamente alterar la estructuración de la existencia. Pero el mundo, tal y como nos ha sido prescrito, no está bajo la voluntad del hombre, y, por tanto, no puede ser variada su estructura cada intelectual gnóstico que proyecte un programa que pretenda cambiar el mundo. No para hacer posible esta empresa, pero sí para que lo parezca, tiene que construir una imagen del mismo en la que se supriman todos los caracteres de la estructuración de la existencia que pudiesen demostrar que el programa es absurdo y estéril.

Para terminar, vamos a ocuparnos de esta particularidad de las imágenes gnósticas del mundo. Tres casos representativos mostrarán el factor real que se omite para hacer probable la posibilidad de reformar el estado insatisfactorio. Elegimos como casos la *Utopía*, de Thomas Moro; el *Leviatan*, de Hobbes, y la *Construcción de la Historia*, de Hegel.

Moro proyecta en su *Utopía* la imagen del hombre y de la situación social. que estima como perfectas. A la perfección pertenece la eliminación de la propiedad privada. Pero resulta que Moro, al haber recibido una educación teológica muy notable, sabe muy bien que el estado perfecto de este mundo no puede ser conseguido porque el ansia del ser humano hacia la propiedad está profundamente arraigada en el pecado original, en la «soberbia», en el sentido agustiniano. En la parte decisiva de su obra, en la que Moro contempla la imagen perfeccionada, tiene que conceder que todo eso sería posible si no existiese la «serpiente de la soberbia». Pero la «serpiente de la soberbia» existe, y Moro no piensa en negarlo. Surge así la cuestión del extraño estado psicopático en que se tiene que haber encontrado un hombre como Moro al trazar un cuadro de una sociedad perfecta en la Historia con el pleno convencimiento de que tal estado no podrá ser nunca alcanzado debido al pecado original.

Se plantea también el problema de la estructura enfermiza del espíritu de los pensadores gnósticos, para la cual no hemos creado en nuestro tiempo áun una terminología adecuada. Se recomienda, por tanto, al hablar de este fenómeno, el empleo de la expresión «pneumopatología», que ha creado Schelling a este objeto. En un caso como el de

Moro hablamos, pues, del estado pneumopático de un pensador que omite arbitrariamente en su rebelión contra el mundo—tal y como ha sido creado por Dios—un factor real para crear la imagen ilusoria de un nuevo mundo.

Al igual que Moro, que omite la «soberbia» en la imagen del hombre para crear el orden utópico con este nuevo ser librado por el intelectual del pecado original, omite Hobbes otro factor del ser humano para poder construir su *Leviatan*. El factor que omite Hobbes es el *summum bonum*, el más preciado bien. Ante todo, hay que señalar el hecho: Hobbes sabe que la acción humana solamente se puede considerar racional si está orientada más allá de todos los escalones intermedios de la relación objeto—medios—, hacia la meta final: el *summum bonum*. Sabe también que el *summum bonum* es la condición básica de la ética racional de todos los pensadores clásicos—también de los escolásticos—, y por eso señala expresamente en la introducción del *Leviatan* que piensa prescindir en su construcción de la sociedad del *summum bonum* de los pensadores antiguos.

Pero si no hay *summum bonum* entonces falta el punto decisivo de orientación que otorga racionalidad a los actos humanos. No cabe imaginar entonces la actuación nada más que como motivada por las pasiones, sobre todo por la pasión de agresión, de vencer al semejante. El estado «natural» de la sociedad tiene que considerarse como una guerra de todos contra todos si los hombres no orientan sus actos en libre amor hacia el bien más preciado. La Humanidad no podrá volver a salir del estado natural de guerra, producido por las pasiones, más que con la existencia de una pasión más fuerte que todas las demás, que dome sus ansias de agredir y vencer y la mueva al orden pacífico. Esta pasión es según Hobbes el miedo ante el *summum malum*, el miedo a morir a mano de un semejante a que está expuesto cada individuo en el estado natural. Si la Humanidad no es movida hacia la coexistencia pacífica por el amor común hacia el más preciado bien divino, tendrá que ser obligada al orden en la sociedad por el miedo ante el *summum malum* de la muerte.

Los motivos de esta construcción tan extraña se reconocen en Hobbes más claramente que en Moro. El autor del *Leviatan* había formado su cuadro de la Humanidad y de la sociedad bajo la impresión de la revolución puritana. Por el caso de los sectarios puritanos había diagnosticado él, a base de los esfuerzos para la constitución del reino de Dios, el *libido dominandi* del revolucionario que quiere someter a los hombres a su voluntad.

El «espíritu» del que veía inspirados a los profetas armados del mundo moderno no era el espíritu divino, sino el afán de do-

minación del hombre. Esta observación, verdaderamente exacta en el caso de los puritanos, la generalizó e hizo del *libido dominandi*, que es la deserción del hombre respecto de su propio ser y de Dios, la característica de su manera de ser. Cada manifestación del «espíritu» se convertía para Hobbes en pretexto para una manifestación de las pasiones. Para él no existía la orientación de los actos humanos hacia Dios por el amor, sino su motivación por el ansia de poder de inmanencia universal. Y estos «orgullosos», que querían gobernar y que hacían pasar este afán de dominio por voluntad divina, tenían que ser doblegados por el *Leviatan*—el dominador de los orgullosos—, que con su amenaza de muerte les mantenía a raya y les obligaba al orden pacífico de la sociedad.

El resultado de estos supuestos fue para Hobbes y Moro el mismo. Si la Humanidad no es capaz de regular sus relaciones en libertad por amor al *summum bonum*, si la sociedad cae efectivamente en un estado de guerra civil de todos contra todos, y si este estado es considerado como el «estado natural» del hombre, del que ya no hay salida es cuando ha llegado la hora del pensador que posee la fórmula para la restauración del orden y la seguridad de paz eterna. La sociedad que no va de la mano de Dios ni se controla a sí misma, está empujada hacia el pensador gnóstico.

El *libido dominandi*, que pronosticaba Hobbes en los puritanos, celebra su mayor triunfo en la construcción del sistema que niega al hombre la libertad y capacidad para ordenar él mismo su vida en la sociedad. La construcción del sistema convierte al pensador en el único ser libre, el dios que redime del mal del «estado natural». Se observa esta función del sistema con más claridad en Hobbes que en Moro, porque este último recomienda su obra a un «soberano» para que la lea y la tome en consideración, obrando en consecuencia. Es verdad que Moro construyó su *Utopía*, pero el juego del humanista, aunque fuese muy peligroso, siguió siendo para él un juego, ya que no perdió nunca la noción de que la sociedad perfecta no existía en ninguna parte ni lo *haría* jamás. Hobbes toma su propia construcción muy en serio y se la recomienda a un déspota que tendrá que sofocar la libertad aparente del espíritu y su orden, puesto que, según la opinión de Hobbes, el hombre no posee la libertad verdadera.

El tercer caso que tenemos que contemplar es la filosofía de la historia de Hegel. Ante todo, señalaremos que la expresión de «filosofía de la Historia» sólo se podrá aplicar con reservas a la especulación de Hegel, porque la historia que construyó Hegel no se encuentra en la realidad, y la realidad de la Historia, a su vez, no ha sido incorporada a la construcción de Hegel. La armonía entre la Historia y la construcción

sólo puede obtenerse en este caso omitiendo un factor de la realidad esencial.

El factor de la realidad, que suprime Hegel, es el del misterio de la Historia, que seguirá su curso en el futuro sin que conozcamos su final. La esencia de la Historia, en conjunto, no es un objeto del entendimiento; el sentido del conjunto no se puede reconocer. Hegel sabe construir un proceso de la Historia ya concluído y con sentido, porque supone que la revelación de Dios en la Historia está completamente clara. La aparición de Cristo suponía para él el eje de la historia universal; es en esta época decisiva cuando Dios reveló el *logos*, el sentido común de la Historia. Pero la revelación no era completa, y Hegel consideró misión del hombre la de completar esta revelación, que había quedado sin concluir, elevando el *logos* al consciente para conseguir la claridad total. Esta elevación al consciente sería posible, en realidad, mediante el espíritu del filósofo, en este caso concreto, el espíritu de Hegel.

A través del *medium* de la dialéctica de Hegel alcanza la revelación de Dios en la Historia la perfección. La validez de la construcción se basa, pues, en que el misterio de la revelación y el curso de la Historia puede ser resuelto y aclarado del todo mediante el desarrollo dialéctico del *logos*. Se trata de una construcción muy parecida a la de Joaquín de Fiore. Tampoco Joaquín estaba satisfecho con la espera *agustiniane* del fin; también él quería tener ahora y aquí un sentido comprensible en la Historia, y para esto tenía que instituirse a sí mismo como profeta al que le era visible este sentido. En la misma forma identifica Hegel su *logos* humano con el *logos* que es Cristo para hacer visible el proceso con un sentido en la Historia.

VI. EL FACTOR DE LA INSEGURIDAD Y EL SIMBOLISMO GNOSTICO

En los tres casos de Moro, Hobbes y Hegel, pudimos señalar que el pensador suprime un factor esencial de la realidad para poder construir la imagen del hombre, de la sociedad y de la Historia según sus deseos. Pero si nos planteamos ahora la pregunta de ¿por qué construye el pensador su imagen en contradicción con la realidad?, no se podrá encontrar la respuesta en el plano de los argumentos teóricos, puesto que nos movemos bien claramente más allá de la *ratio*, donde la relación con la realidad está ya tan perturbada que se excluyen, por principio, factores esenciales de la realidad. Tenemos que preguntar, en busca de una explicación psicológica, y la primera respuesta ha surgido ya en el transcurso de la exposición: el afán de poder del gnóstico, que quiere dominar el mundo, ha obtenido la victoria sobre la actitud humilde basada en la subordinación a la estructuración de la existencia.

Pero la respuesta no nos satisface del todo, si consideramos que aunque el afán de poderío haya alcanzado la victoria sobre la humildad, no supone el resultado de esta victoria la obtención verdadera del poder. La estructuración de la existencia sigue siendo lo que es, fuera del alcance de las ansias de poder del pensador. No sufre alteración porque un pensador proyecte un programa para modificarla y crea que puede llevar a la práctica ese programa. El resultado no es, por tanto, el dominio sobre la existencia, sino la satisfacción de la fantasía.

Tenemos que continuar, por tanto, preguntando qué beneficio espiritual obtiene el pensador con la construcción de su imagen, y qué necesidades espirituales son cubiertas en los hombres, que le siguen en masa, con estas imágenes. Este beneficio parece consistir, en la medida que se desprende de las materias presentadas, en una certeza más firme sobre el sentido de la existencia humana, en un saber nuevo sobre el futuro que aparece ante nosotros y en la creación de una base firme para la actuación proyectada hacia el futuro.

Pero las seguridades de toda clase se buscan cuando el hombre se siente inseguro en los aspectos correspondientes a las mismas. Si continuamos indagando los motivos de la inseguridad daremos con características de la ordenación de la existencia y la posición del hombre dentro de ella, que dan verdaderamente motivos para sentirse inse-

 guro; una inseguridad que es tan difícil de soportar que puede ser reconocida como motivo suficiente para la creación de seguridades imaginarias. Observemos algunas de estas características.

Ha demostrado ser simbolismo dominante de la especulación gnóstica un complejo de derivados del concepto cristiano de la perfección. Existe evidentemente en este concepto un factor de inseguridad que impulsa a los hombres a buscar una base más firme para su existencia terrenal. Por eso resultará indicado sopesar, como fuente de la inseguridad, la fe en el sentido cristiano.

La fe es definida en la Epístola a los Hebreos (11, 1) como el fundamento o firme persuasión de las cosas que se esperan y un convencimiento de las cosas que no se ven. Esta es la definición de la fe en que se basa la exposición teológica de Santo Tomás. La definición consta de dos frases: la primera, ontológica, y la segunda, de reconocimiento y teoría. La frase ontológica dice que la fe es el fundamento o firme persuasión de las cosas que se esperan. La sustancia de las cosas no consiste nada más que precisamente en la fe, y no en su simbolismo teológico. La segunda frase dice que la fe es un convencimiento de las cosas que no se ven. De nuevo consiste la demostración nada más que en la fe.

Este hilo de la fe del que pende toda certeza referente a la existencia divina en el más allá, es efectivamente muy débil. El ser humano no tiene nada tangible a su alcance. La sustancia y el convencimiento de lo invisible están asegurados únicamente por la fe que el ser humano tiene que recibir de la fortaleza de su alma, prescindiendo en esta observación psicológica del problema de la gracia.

Ahora bien, no todas las personas son capaces de tal fortaleza de alma; la mayoría precisa el apoyo institucional, y éste tampoco será siempre suficiente. Nos encontramos ante la extraña situación que, cuanto más se extienda socialmente la creencia cristiana, o sea cuantas más personas abarque, mediante la presión institucional, y más clara se destaque su esencia, más se encontrará la fe en peligro. El punto crítico de su riesgo lo alcanzó en la alta Edad Media debido a su éxito social. El Cristianismo llegó a abarcar institucionalmente a la Humanidad de la sociedad occidental, y en la nueva cultura de las ciudades había llegado a alcanzar su esencia un alto grado de claridad bajo la influencia de los grandes movimientos de las Ordenes monásticas.

Al mismo tiempo que se hacía visible su grandeza, el Cristianismo descubría también su punto débil: las grandes masas de hombres cristianizados, pero no lo suficientemente fuertes para la aventura heroica de la fe, se hicieron vulnerables a las ideas que les podían conferir un mayor grado de cer-

teza sobre el sentido de su existencia. La realidad de la existencia, tal y como la comprende en su verdad el Cristianismo, es difícil de soportar, y la fuga hacia las construcciones gnósticas ante una verdad vista con toda claridad, será siempre un fenómeno muy extendido en todos aquellos lugares en los que el Cristianismo haya producido una civilización.

La tentación de caer desde una verdad insegura a la mentira tenida por cierta es más fuerte en la nitidez de la fe cristiana que en otras estructuras espirituales. Pero la falta de un apoyo firme en la realidad, así como las grandes exigencias de la elasticidad espiritual del ser humano, son típicas, en general, de las experiencias limítrofes, en las que se constituye el conocimiento humano de la existencia trascendental, y con ello el origen y sentido de la existencia terrenal.

Dejémoslo brevemente expuesto con ejemplos de tres distintas civilizaciones: la judía, la helénica y la islámica.

En el ámbito judío responde la fe a la revelación de Dios. La experiencia central de la revelación la encontramos relatada en Exodo, 3, en el pasaje de la zarza ardiente. Dios se revela a Moisés en su Ser con la fórmula «Yo soy el que soy». Al igual que la fórmula de la Epístola a los Hebreos constituye para Tomás la base de la teología de la fe, la fórmula del Exodo es la base para el conocimiento de Dios. De nuevo se puede decir de esta fórmula: esto es todo. En el punto de contacto del mundo—humana y espiritualmente—con el más allá no se aprende más que la existencia de Dios. Todo lo que sobrepasa esto pertence al ámbito del descubrimiento analógico y especulativo y a la simbolización mística.

Tenemos que constatar también en el hecho de la revelación a Moisés que el hilo del que pende nuestro conocimiento de la ordenación de la existencia y su origen y sentido es muy débil. En realidad, era tan débil que se rompió, y el pueblo volvió en masa a los antiguos dioses de la civilización politeísta.

Más aún: el profeta Jeremías hizo la sagaz observación de que los pueblos generalmente no desertan de sus dioses, aunque sean «dioses falsos», y que precisamente Israel, que posee el «verdadero Dios», es el que deserta. Este caso único en la historia de los pueblos de aquella época es el que demuestra más claramente el fenómeno que acabamos de observar con motivo de la experiencia de la fe, del momento de inseguridad, y con él la necesidad de una seguridad más firme en cuanto más refinada y aclarada es la relación entre el hombre y Dios.

El ejemplo de Israel demuestra, además, que la deserción no tiene que conducir forzosamente hacia una u otra forma de gnosticismo. Si la situación histórico-cultural lo permite, puede ser satisfecha esta necesi-

 dad de seguridad volviendo de nuevo al politeísmo todavía latente.

Esta alta exigencia de la elasticidad espiritual del hombre queda aclarada mediante el simbolismo del Juicio Final, tal y como lo desarrolla Platón en el *Gorgias*. Replica en él a sus enemigos sofistas, que operan con la ética del éxito del hombre poderoso en este mundo, que el «éxito» de la vida consiste en aprobar ante los jueces de los muertos. Ante estos jueces comparece el hombre en completa transparencia, sin la envoltura carnal y el disfraz del *statu quo* de este mundo.

Con vistas a esta última transparencia, *sub specie mortis*, es como hay que conducirse en esta vida y no bajo el impulso del afán de dominio y satisfacción del *status* social. Es el acontecimiento fronterizo del examen de conciencia lo que encuentra su plasmación simbólica en el mito platónico, al igual que en cualquier otro mito sobre el Juicio Final. Más allá del examen normal de nuestras acciones, realizado a tenor de las medidas de la moral racional, que se llama conciencia, y que hacemos nosotros mismos como hombres, se puede detallar y ampliar meditativamente este hecho del examen hasta llegar a tener la sensación de estar en el Juicio. El hombre sabe que hasta el examen propio más concienzudo está delimitado por su condición de humano: fallo intelectual en la sentencia, conocimiento incompleto, por sistema, de todos los factores de la situación y de las consecuencias tan ramificadas de las acciones, y sobre todo, un conocimiento insuficiente de los propios motivos finales que llegan hasta el subconsciente.

Partiendo del conocimiento de estos límites trazados al examen propio, se puede imaginar—en el experimento meditativo—la situación en que se encontrará el hombre, no ante sí mismo, en un punto determinado de una situación determinada de su propia vida, sino con la totalidad de su vida (sin consumar hasta la muerte) ante un Juez infinitamente sabio, ante el cual no existe ya la posibilidad de sopesar detalles, ni tampoco argumentos defensivos, porque todo, incluso lo último y más lejano, es ya sabido. En esta meditación al límite enmudece todo pro y contra y queda solamente el silencio de la sentencia que se ha dictado el hombre a sí mismo con su forma de vida.

Platón realizó esta meditación. Si no, no hubiese podido componer su mito del Juicio. Pero si nos ponemos en la situación en la que hace narrar a Sócrates el mito a los enemigos sofistas, y nos preguntamos qué efecto causará éste sobre estos endurecidos políticos realistas «aferrados a este mundo», dudaremos de que sean muchos los que lo tomen en consideración y dejen a este mito regir su existencia, aunque al escu-

charlo se sientan momentáneamente afectados en lo más profundo de su ser. La mayoría de las personas no resistirán la meditación en sí, y mucho menos la tensión de esta existencia.

En todo caso, encontramos precisamente en los movimientos de masas gnósticos un desarrollo del concepto de la conciencia que en vez de conducir a la meditación al límite lo hace en sentido contrario hacia la secularización. Todavía hoy día hablan muchos de conciencia, especialmente cuando para justificar un acto inmoral o criminal de un político se dice que obra según «su conciencia», o «consciente de su responsabilidad». Pero conciencia no significa ya en estos casos el propio examen de la acción según los principios racionales de la moral, sino, al contrario, cortar todo argumento racional y perseverar obstinada y diabólicamente en una acción hacia la que se sienten impulsados por la pasión.

Como ejemplo final de las altas exigencias de la elasticidad del espíritu, sirva la forma de practicarse la oración islámica, que se ha desarrollado desde el siglo IX. La meditación, que precede a la oración, es muy afín en su estructura al experimento meditativo sobre el que se basa el mito platónico del Juicio Final. La prescripción reza: «Si quiero orar, iré al lugar en el que quiero hacer mi oración. Me siento, quieto, hasta que encuentro la tranquilidad. Entonces me levanto: la *Kaaba* está ante mí, a mi derecha el Paraíso, el Infierno a mi izquierda, y tras de mí, el Angel de la Muerte. Entonces recito mi oración como si fuese la última; y así me encuentro entre la esperanza y el temor y no sé si Dios ha aceptado con misericordia mi oración o no.»

Para las masas, quizá esté esta claridad espiritual tan grande y sublime, en relación que la haga llevadera con la expansión espiritual del reino de Dios en el orbe, mediante la fuerza de las armas, lo que no es ni especialmente sublime ni espiritual.

Los movimientos gnósticos de masas contemporáneos delatan a través de su simbolismo el carácter derivativo de su conexión con la cristiandad y la experiencia de la fe. El problema de la caída de una certeza más firme, en la consecución de un sentido dentro del mundo, desde una altura espiritual, la cual da la máxima claridad al factor de inseguridad, parece ser empero un problema humano general.

Los casos de experimentaciones limítrofes, en los que se hace patente el factor de inseguridad de la ordenación de la existencia, enseñan que se trata de un fenómeno típico en todos los movimientos masivos modernos, a pesar de ser únicos en la Historia. Empíricamente, este conocimiento podrá contribuir quizá algo a la comprensión de los

procesos sociales en distintas civilizaciones. Teóricamente, se ha logrado perseguir el fenómeno hasta las raíces de su origen y situarle entre los conceptos de los tipos ontológicos. Y ésta es la misión de la ciencia.

INDICE